

---

## Quand l'objet donne l'exemple

La vie d'un moine au Moyen Âge, une spiritualité toute matérielle

*When the object gives the example. The life of a monk in the Middle Ages, a quite material spirituality*

*Quando el objeto da el ejemplo: la vida de un monje en la Edad Media, una espiritualidad completamente material*

Gil Bartholeyns

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27767>

DOI : 10.4000/assr.27767

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 149-168

ISBN : 978-2-7132-25-17-8

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Gil Bartholeyns, « Quand l'objet donne l'exemple », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 174 | Avril-Juin 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 02 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27767> ; DOI : 10.4000/assr.27767

---

© Archives de sciences sociales des religions

Gil Bartholeyns

## Quand l'objet donne l'exemple

### La vie d'un moine au Moyen Âge, une spiritualité toute matérielle\*

« Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu. [...] Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux ; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe [orgueilleux] », Blaise Pascal, *Pensées*, 944-250.

L'association de « l'extérieur » et de « l'intérieur », que Pascal prêtait à la seule « religion chrétienne », l'anthropologie s'y intéresse aujourd'hui en étudiant la « matérialité de la religion » (Keane, 2008). Je voudrais montrer, un peu à rebours des habitudes, que cette complémentarité était ardemment recherchée par le monachisme médiéval. À tout prendre, je dirais même que la spiritualité du moine chrétien était davantage fondée sur la vie matérielle que sur son refus. Les grandes règles monastiques sont des descriptions minutieuses de la journée et de la nuit, des vêtements et de l'usage des objets, des travaux à accomplir et de la gestualité de chacun. Comment ne pas être frappé par ceci : la matérialité ordinaire tient un rôle décisif dans l'accomplissement spirituel du moine. Si l'on comprend cette « administration » domestique comme une technique pour éviter les tentations de la chair et réprimer les mauvais penchants, on aura raison, mais on passera à côté du fait essentiel : la quotidienneté est conçue comme l'instrument même de la vie spirituelle. Au monastère, le moindre objet est tenu pour « sacré ». Chaque geste inscrit le moine dans une ritualité communautaire ininterrompue. Devenir moine, c'est d'abord investir un habit qui a valeur de sacrement. La forme des objets, les matériaux, les propriétés des choses vont jusqu'à incarner, aux yeux des moines, les vertus et préceptes à suivre pour accomplir l'*ars sancta* qu'est leur vie.

Une telle conjonction de l'intérieur et de l'extérieur, pour reprendre les termes de Pascal, a été soulignée pour la conception chrétienne de la personne (Baschet, 2000). Il y a une compatibilité essentielle entre le charnel et le spirituel, une

---

\* Je remercie Damien Mottier et Anouk Cohen de m'avoir sollicité, Pierre Lemonnier et Jean-Pierre Warnier pour leur inspirante acuité, Jean-Claude Schmitt pour ses remarques décisives, ainsi que les relecteurs anonymes pour m'avoir donné l'opportunité de lever des malentendus.

articulation nécessaire entre l'âme et le corps ; la représentation ternaire de la personne (esprit, âme, corps), diversement développée par les penseurs du haut Moyen Âge à partir de Paul et d'Augustin, peut même se comprendre comme une accentuation du principe supérieur d'une dynamique de fond entre les instances constitutives. Le monachisme de l'Antiquité tardive et celui du haut Moyen Âge occidental, malgré leur radicalisme, ne défendent jamais un dualisme de type manichéen, ni la triste insignifiance dans laquelle le néoplatonisme tenait le corps. L'affaire est définitivement tranchée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : la doctrine gnostique et les mythes du corps « prison » et « tombeau » de l'âme (Courcelle, 1965) sont condamnés, et on réaffirme que l'homme et l'ensemble de la Création ont été faits matériellement par Dieu, avant la faute. Le principe physique ne saurait être mauvais en soi. Selon la formule de Jérôme et d'Augustin, le corps se corrompt, mais n'est pas la corruption<sup>1</sup>.

Au moment où – dans les années 550 en Italie méridionale – je fais commencer cette histoire domestique de la « forme de vie » des moines, un autre débat sur la matière a trouvé une résolution définitive. Le mal ne réside pas dans les artefacts, dans les savoirs techniques, dans les matières, ni dans aucune des ressources que les hommes tirent de l'environnement, comme les perles, la soie ou la teinture. Il réside seulement dans l'usage des choses, y compris pour l'or ou les pierres précieuses. On voit ainsi se dessiner, dès l'entreprise de moralisation de l'univers matériel menée notamment par Tertullien au tournant du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle, la solution au problème de la somptuosité (elle est louange à Dieu) et au problème de la propriété (elle peut être non individuelle).

C'est la positivité spirituelle de la matérialité, non plus sur le plan de l'anthropologie chrétienne, mais sur celui de la quotidienneté, au sein de l'espace domestique, que je voudrais mettre en évidence. Il suffirait sans doute de rappeler l'apologie du travail des moines par Augustin. Reprenant les expressions de Paul (I Cor 11, 11), Augustin articule étroitement les « biens matériels » (*carnalia*) aux « biens spirituels » (*spiritualia*). Les biens matériels ne sont rien d'autres pour Augustin que tous les « biens temporels » (*temporalia*) nécessaires à la vie, et ces biens, le moine ne doit pas les recevoir des autres grâce à son œuvre spirituelle (*spirituali opere*), mais grâce à son activité physique propre<sup>2</sup>. Comment cela se traduisait-il concrètement, au jour le jour ?

Entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et la fin du VII<sup>e</sup>, une trentaine de « règles » sont composées dans le monde grec et latin, oriental et occidental, européen et africain, détaillant la routine et la liturgie des communautés de moines ou de moniales. Cette littérature se définit avant tout par son caractère normatif. Parmi

1. Pour un développement et les sources de ce débat doctrinal ainsi que pour celui que j'évoque ensuite, je me permets de renvoyer à Bartholeyns (2012a : 259-266).

2. Augustin, *De opere monachorum*, VIII, 9, Bibliothèque augustinienne (abrégée BA), t. 3, p. 338-340.

ces textes, la Règle du Maître<sup>3</sup>, composée dans le premier quart du VI<sup>e</sup> siècle, est d'une ampleur considérable. Elle servira de point de départ car elle n'omet aucun aspect de l'existence et entrecroise les indications pratiques et spirituelles, jusque dans le vocabulaire (par exemple « Quels sont l'atelier de l'art divin et l'ouvrage des outils spirituels<sup>4</sup> ? »). Les autres règles sont plus sommaires, ou purement réglementaires, et certaines délivrent les préceptes sans les cas dans la mesure où il n'y a pas dix façons de rendre un habit pauvre, un repas frugal ou une couche austère. Monumentale et sourcilleuse, la Règle du Maître est en outre le modèle de Benoît de Nursie (qui commence par l'adopter au Mont-Cassin) pour composer, dans les années 530-550, sa propre règle, la Règle de saint Benoît.

## Un lit propre, des coffres surveillés, des outils rangés

Alors, imaginons un moine, et ce moine appelons-le Jean<sup>5</sup>. L'été est là. Jean se réveille dans le dortoir au milieu de ses frères. Les lits sont disposés en cercle, au centre l'abbé surveille<sup>6</sup>. Dehors, la nuit s'efface, le coq chante. Jean repousse à ses pieds la couverture, expressément usée pour éviter la chaleur, jusqu'à une peau de bête sur laquelle il s'est essuyé les pieds avant de monter dans le lit<sup>7</sup>. Il veille à recouvrir soigneusement son lit, sans quoi il serait privé de vin non coupé au prochain repas, et, en tunique ceinturée par une corde pour l'empêcher de se toucher nu la nuit et éviter le désordre qu'engendrerait la recherche des vêtements dans l'obscurité, il se rend sans attendre avec ses frères à l'oratoire – tout prêt pour la première prière. Jean se rappelle que « toute abeille qui ne sera pas accourue à la douceur de cette voix [de l'abbé] et à la gaufre divine, saura qu'elle est infructueuse en esprit, dépourvue de miel, et qu'elle ne produit en dormant que la cire du corps<sup>8</sup> ».

Après avoir psalmodié<sup>9</sup>, Jean passe avec ses frères au vestiaire (*vestario*) où les vêtements sont conservés dans des coffres tenus sous clés par leur prévôt. Un

---

3. *La Règle du Maître* (abrégée RM), éd. et trad. A. de Vogüé, 3 vol., 1963-1965 (Sources chrétiennes [abrégé SC], 104-107).

4. RM I, chap. 4 (p. 376) et chap. 6 (p. 380) : *Quae est officina divinae artis vel operatio spiritualium ferramentorum*.

5. La description suivante n'invente aucun détail – ni le chant du coq, ni les nattes au sol. Elle remet dans le cours d'une journée circonstanciée ce que la Règle aborde séparément, tout au long de ses 95 chapitres, en exposant les vertus (« Quels sont les outils spirituels... », « De l'humilité de frères... »), en décrivant l'organisation (« Du cellérier du monastère », « Des outils et biens du monastère », « De la garde-robe et des chaussures des frères »), en expliquant les pratiques (« Comment ils doivent faire le réveil »), etc.

6. RM II, chap. 28 (2-4), p. 160.

7. *Ibid.*, chap. 81 (32-33), p. 336.

8. *Ibid.*, chap. 32, p. 174.

9. *Ibid.*, chap. 33, p. 178, chap. 34 et suiv.

frère que l'abbé a reconnu soigneux<sup>10</sup> a la gestion de ce lieu qui est le seul endroit où se trouvent des coffres afin qu'aucun frère n'ait « d'endroit pour cacher un objet particulier<sup>11</sup> ». À côté des coffres qui contiennent les effets des moines (un coffre pour dix), il y a le coffre destiné aux outils et plusieurs autres coffres réservés respectivement aux affaires de l'abbé ; aux livres, parchemins et documents du monastère ; aux courtines, tentures et ornements (*ornatus monasterii*) ; aux objets en cours de fabrication, remis chaque matin à ceux qui les fabriquent ; aux objets achevés et prêts à être vendus<sup>12</sup> ; et aux anciens vêtements des frères arrivés récemment, si jamais l'un d'eux voulait retourner dans le monde. Jean sait qu'un dernier coffre, contenant les choses (*res*) que ses frères ont cédées par donation au moment d'entrer au monastère, est conservé un certain temps par l'abbé dans son propre local, à clé et sous son sceau<sup>13</sup>.

Tout se passe sous l'œil vigilant du gardien (*custos*) qui a également sous sa garde les peaux, les éponges pour les chaussures, les serviettes et les torchons. Aujourd'hui, Jean doit échanger sa tenue exagérément élimée et prendre des braies (*bracas*) moins épaisses que celles qu'il a enfilées tout l'hiver, mais toujours en laine, car il n'y en a pas en lin afin de marquer la différence avec les clercs<sup>14</sup>. Comme tous les jours, Jean n'a pas oublié d'épouiller ses effets. Il voit une tenue qui est mieux faite et plus à sa taille que celle que son prévôt vient de lui donner, mais il n'a pas le droit de choisir. Ce serait faire preuve de coquetterie, de délectation contraire. Le vêtement lui serait immédiatement retiré et donné à un autre frère par les prévôts (*praepositis*) pour que, par ce refus, il retrouve l'homme spirituel qui est en lui. En s'habillant, Jean songe à ces mots d'Augustin : « jugez vous-même les insuffisances de votre saint habit intérieur du cœur (*interiore sancto habitu cordis*), vous qui vous plaignez pour l'habit du corps » dès qu'il vous semble plus usagé qu'un autre ou si vous êtes habillé comme l'était hier un autre frère<sup>15</sup>. Ce matin, on change aussi de souliers. Jean ne remettra pas les souliers ferrés, qui ne doivent pas servir « à jouer », et qui ont été oints de graisse pour les conserver jusqu'à la saison suivante. On vient de lui rappeler la Règle : à la belle saison « le pied du frère prendra le frais dans la petite scandale<sup>16</sup> ». En quittant le vestiaire, Jean manque d'oublier l'essuie-mains si utile pour s'éponger pendant les travaux manuels de la journée, en plus de la serviette de toilette qu'il partage avec neuf autres frères<sup>17</sup>.

10. *Ibid.*, chap. 17, p. 84.

11. *Ibid.*, chap. 81, p. 332.

12. *Ibid.*, chap. 17 (11-20), p. 86.

13. *Ibid.*, chap. 17, p. 84-86 et chap. 81, p. 332.

14. *Ibid.*, chap. 81 (3-7), p. 330-332.

15. Augustin, *Regula ad servos dei*, IV, § 3, *La Règle de saint Augustin*, Paris, La Vie augustinienne, 1971, p. 16, trad. p. 31.

16. RM II, chap. 81, p. 334.

17. *Ibid.*, chap. 81 (8), p. 332.

Le soir finit par revenir. Jean a bu une boisson chaude et a été déchaussé par un frère qui lui a lavé les pieds<sup>18</sup>. Tout le monde à présent fait silence dans le dortoir<sup>19</sup>. Jean est de nouveau en tunique fermée dans son lit individuel et songe à demain. À ce jour de fête où il endossera une tenue fine, de laine et de lin, pour la réunion liturgique<sup>20</sup>. Son voisin vient de lui adresser quelques signes de la main et des yeux pour lui dire quelque chose – il en a le droit – mais la veilleuse suspendue ne donne pas assez et l'hebdomadier va la souffler d'un instant à l'autre pour ne pas consommer trop d'huile<sup>21</sup>. Alors, il s'approche et glisse à l'oreille de Jean – il y est encore aussi modérément autorisé – de ne pas oublier que c'est bientôt à leur tour de prendre le service de la cuisine où l'on porte des « tuniques de sac » et des « coules de paille tressée » qui peuvent supporter « sans honte, surtout à l'intérieur du monastère », les taches de marmite et de goudron. Ces tenues de travail, c'est du cellérier qu'ils les recevront en même temps que les ustensiles de la cuisine (*usa cocinae*), après que les semainiers sortants les auront décrassés<sup>22</sup>. Pendant une semaine, Jean devra cuisiner et servir. Chaque récipient contenant les aliments cuits ou crus, il les présentera à la bénédiction de l'abbé avant de les servir à tous, sauf à ceux qui seront en retard et pour cela privés d'aliments bénis. À la fin de chaque repas, Jean et ses frères de service veilleront à récupérer les miettes pour en faire un petit pain à la fin de la semaine, un gâteau béni qui sera distribué au terme de l'oraison. Cuisiner, faire le service, mais aussi s'occuper des frères en préparant les chaussures et en les chaussant quand ils sont assis en ordre. Sans compter le ménage, c'est-à-dire laver les lieux d'aisance, les serviettes, les vêtements sales et, chaque jour, avant toute chose, nettoyer l'oratoire et y remettre les nattes au sol<sup>23</sup>. Avant de fermer l'œil, Jean repère ses galoches de bois – pendant l'hiver, il repérait ses chausses de fourrure<sup>24</sup> – pour pouvoir les enfiler rapidement au moment de l'office nocturne et ne pas revenir au lit avec les pieds sales. Mais en cette saison nouvelle, la communauté enchaîne les matines aussitôt après les nocturnes pour ne pas les rater, en allant se recoucher, à cause du « sommeil délicieux du matin<sup>25</sup> ».

Le caractère religieux du quotidien de Jean semble dépendre de l'attention qu'il porte aux choses, du soin constant qu'elles requièrent, de l'ordre intransigeant demandé à ceux qui les utilisent. Discipline personnelle, supervision des responsables et punition publique forment le triangle de l'ordre monastique des choses. Au matin, lorsque Jean et d'autres frères étaient venus prendre les outils des champs, le frère chargé de les conserver les avait dénombrés, et en fin de

18. *Ibid.*, chap. 30 (1-5), p. 162.

19. *Ibid.*, chap. 29 (5), p. 160.

20. *Ibid.*, chap. 81 (7), p. 332.

21. *Ibid.*, chap. 30, p. 164-166, comme pour ce qui suit.

22. *Ibid.*, chap. 81, p. 334, chap. 16, p. 78-80.

23. *Ibid.*, chap. 19 (19-26), p. 96-98.

24. *Ibid.*, chap. 81 (29-30), p. 334-336.

25. *Ibid.*, chap. 33, p. 178.

journée Jean avait pris garde à les rendre « en état de propreté », « car l'outil se rouille s'il n'est pas propre quand on le range<sup>26</sup> ». S'il avait rapporté la bêche ou la serpe pleine de terre, comme cela lui était déjà arrivé, le gardien l'aurait accusé à table, devant tout le monde, et il aurait été privé d'une tranche de pain sur sa ration. De toute façon, rien n'échappe à l'abbé, ni perte, ni casse, parce qu'il tient un inventaire de tous les outils<sup>27</sup>. C'est selon le même souci des choses que Jean recevra bientôt les ustensiles de cuisine propres, et si au cours de son service il casse une pièce « par négligence » (*per neglegentiam*) il ne pourra pas s'asseoir à table avant d'avoir fait pénitence en s'agenouillant devant l'abbé.

### **Les « objets les plus vils » sont « sacrés », les « choses » sont « divines »**

La rareté ou la cherté des biens – du fer, des poteries, des étoffes, de la nourriture parfois – n'expliquent pas tout. La capacité du moine à respecter les « petites choses » est essentielle. Pourquoi doit-il les respecter ? Parce qu'elles sont « sacrées ». C'est le terme unanimement retenu par les traductions modernes des différents mots (*sacrata*, *sanctis*...) qui qualifient les objets dans les Règles du V<sup>e</sup> siècle. Comme ces textes ne sont pas doctrinaux, c'est en un sens pratique qu'il faut d'abord le comprendre : les objets quotidiens doivent recevoir les mêmes égards que ceux que l'on rend généralement aux choses sacrées de l'office divin. Ainsi, dans la règle bénédictine, « le cellérier regardera tous les objets (*omnia vasa*) et tous les biens (*substantiam*) du monastère comme les objets sacrés de l'autel (*ac si altaris vasa sacrata*)<sup>28</sup> ». C'est dans le même sens qu'il faut comprendre le Maître lorsqu'il écrit que « le cellérier du monastère n'est pas autre chose qu'un distributeur de bien divins (*divinarum rerum*) ». Les choses sont « divines » parce que ce sont des dons du Seigneur, qui pourvoit au nécessaire, pour peu que l'on se tourne vers lui<sup>29</sup>. Les vêtements du moine, c'est-à-dire toutes les pièces<sup>30</sup> que doit laisser celui qui veut quitter le monastère, sont qualifiés de « vêtements sacrés » (*sanctis vestitus*), de « saint habit » (*habitu sacro*), et celui qui renonce n'emportera pas « l'habit du Christ » pour le souiller dans le siècle<sup>31</sup>. La Règle des Quatre Pères composée vers 400-410 à Lérins en Provence est claire :

26. *Ibid.*, chap. 17, p. 84. Ce genre de procédure sera appliqué plus tard par les princes pour leurs hôtels (Bartholeyns, 2011). Certains théoriciens du pouvoir royal, comme Vincent de Beauvais, voyaient dans la règle bénédictine un idéal d'administration (*De morali principis institutione*, chap. 13, CCCM, vol. 137, p. 74).

27. RM II, chap. 17 (5), p. 84.

28. *Règle de saint Benoît* (abrégée RB), chap. 31, traduction de Philibert Schmitz, Turnhout, Brepols, 1987, p. 82.

29. RM II, chap. 82, en part. p. 338 et chap. 16, p. 72 et suiv.

30. RM II, chap. 87 (55), p. 365.

31. *Ibid.*, chap. 90 (85-86) p. 395.

Les frères doivent aussi savoir que toutes ces choses qu'on manie au monastère, tant les récipients (*vasis*) que les outils (*ferramentis*) et le reste, ce sont autant d'objets sacrés (*sanctificata*, c'est-à-dire « rendus sacrés » par le cadre de la vie monastique). Si quelqu'un traite quelque chose avec négligence, il partagera le sort – qu'il le sache bien – de ce roi [Nabuchodonosor] qui buvait avec ses concubines dans les vases sacrés de la maison de Dieu : quel châtiment il a mérité. Ces prescriptions sont à observer et à rappeler chaque jour aux oreilles des frères<sup>32</sup>.

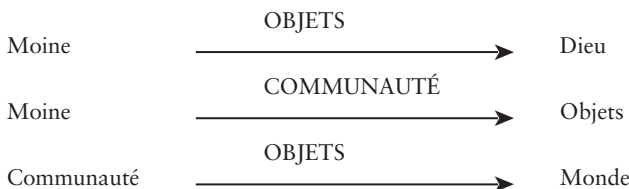
La Règle de Basile, traduite en latin par Ruffin en 397 pour le monastère de Pinetum en Italie, et dont s'inspire la Règle des Quatre Pères, indique que les outils et les instruments du monastère doivent être considérés comme consacrés (*consecrata*) à Dieu, et que celui qui les perd ou qui en abuse est sacrilège dans la mesure où ces choses sont « dédiées » et « consacrées » à Dieu<sup>33</sup>.

« De part et d'autre, écrit Adalbert de Vogüé, on affirme que tout est sacré<sup>34</sup> ». Tout ce qui constitue l'habitation (*habitationis*) du moine est du moins *comme* sacré. Ce sacré domestique est moins fort que le sacré de consécration, mais il est plus durable ou général que lui. Il n'est pas centrifuge et hiérarchisé dans l'espace, mais il est néanmoins défini par la clôture et par l'exclusivité de l'usage des choses. C'est un sacré sans bénédiction puisque la bénédiction ne concerne que la nourriture et certaines demandes adressées au supérieur avant de parler ou de s'asseoir<sup>35</sup>. C'est encore une forme de sacré en soi, mais différent de celui qui caractérisera plus tard les images en incarnant le divin (Schmitt, 1991).

Instruisant les moines provençaux de la spiritualité des moines de Palestine et d'Égypte, Jean Cassien, influence principale du Maître, écrit vers 420 que « même les plus vils [les plus mineurs] de ces objets, en effet, ils [les moines du désert] les considèrent comme sacrés (*sacrosanctis*, littéralement : déclarés inviolables) », et que s'ils sont endommagés, les moines sont redevables non seulement à l'économe mais au Seigneur<sup>36</sup>.

Schéma des médiatisations

(sens de lecture : le rapport de X à Z est médiatisé par Y)



32. *Règle des Quatre Pères*, 3, 28-31, p. 199. La traduction est d'Adalbert de Vogüé.

33. *Règle de Basile*, 103-104, CSEL, vol. 86, p. 132-133 (Patrologie latine, vol. 103, col. 526D-527A).

34. Sous le titre la « sacralisation de toute chose », de Vogüé 1998 : 88, note 164.

35. RM I, p. 82-83.

36. Jean Cassien, *Institutions cénobitiques* (abrégées IC), livre 4, chap. 19, SC 109, p. 148, et RB, chap. 32 (4).



En somme, le rapport du moine Jean à Dieu est médiatisé par les objets, mais Jean n'est pas seul face aux objets : son rapport aux objets est médiatisé par la communauté ; de même que son rapport à la communauté est médiatisé par des objets et par leur manipulation précise. Cette relation à quatre permet de comprendre comment le milieu monastique détourne les objets de leur usage commun pour leur donner un caractère voire un rôle spirituel. Il faut ajouter que le rapport que la communauté entretient avec le monde extérieur est lui aussi médiatisé par les objets. Les moines-artisans fabriquent toutes sortes d'objets et l'excédent doit être vendu, mais toujours à meilleur marché « afin que l'on constate que les spirituels (*spiritales*) se distinguent des séculiers (*saecularibus*) par leur manière d'agir<sup>37</sup> ». C'est encore par les objets que commence le chapitre consacré à l'accueil des étrangers dans le logis<sup>38</sup>. Aucune besace ni bâton n'entrera au monastère, et aucun bien du monastère ne sera déposé dans le logis. Car ceux que l'on croit être spirituels ne sont peut-être que des voleurs. C'est pourquoi deux frères sont désignés pour surveiller nuit et jour les étrangers sans qu'ils s'en rendent compte. Ils doivent fermer le logis de l'intérieur et cacher la clé à un endroit convenu pour contrôler les allers et venues et tenir enfermés « fidèlement » les besaces et les bâtons. Les étrangers qui veulent rester au monastère pour travailler sans pour autant devenir moines doivent accepter d'utiliser leurs propres hardes et vêtements et n'ont droit qu'à la ration commune de nourriture : « Quant au reste des objets nécessaires, on refusera de le leur procurer, car c'est aux gens stables qu'on doit procurer tout cela<sup>39</sup> ». Enfin, si un moine étranger stabilisé dans la communauté veut s'en aller, il devra d'abord jurer qu'il n'a emporté aucun des « biens du monastère » (*rebus monasterii*) en les ayant pris en cachette ou mis en dépôt quelque part. Quant au moine qui se parjure, il devra remettre à l'abbé tous les effets du monastère (*res monasterii*), y compris les chaussures, car il ne faut pas les laisser à celui qui ne se plaît plus à la « discipline correspondante<sup>40</sup> ».

La propriété du monastère est proportionnelle à la désappropriation des moines. D'une part, le futur moine vend et distribue tous ses biens par les mains de l'abbé. Les Règles d'Augustin expliquent que si un parent donne des choses à un proche, le supérieur doit le savoir pour qu'elles soient mises en commun, et que s'il les cache le moine sera considéré comme coupable de vol envers la communauté<sup>41</sup>. Le *custos fferamentorum* est le « gardien du principe de non propriété<sup>42</sup> ». D'autre part, un monastère peut aller jusqu'à « marquer » ses biens. La Règle de Pacôme, traduite par Jérôme en 404, exige ainsi que tous les boudriers portent la marque du couvent et celle de la maison. Elle prévoit aussi

37. RM II, chap. 85 (2-3), p. 348. RB, chap. 57, *De artificibus monasterii*, p. 128.

38. *Ibid.*, chap. 79, p. 322 et suiv.

39. *Ibid.*, p. 326 et 328.

40. *Ibid.*, chap. 87, 49-59, p. 365.

41. Augustin, *Regula ad servos dei*, IV, § 5, *op. cit.*, p. 17.

42. De Vogüé, 1971 : t. 6, p. 865.

de punir le moine qui brise un objet en argile ou qui laisse se détériorer une couverture, une peau, une chaussure ou une ceinture dans les ateliers ou hors de la maison. Selon cette règle, le chef de maison est tenu pour responsable de tout objet égaré depuis trois jours aux champs ou sur la route s'il n'en avertit pas l'économe chargé de surveiller le matériel du monastère<sup>43</sup>.

Si tous les objets du monastère sont sacrés ou comme sacrés, certains le sont-ils plus que d'autres ? Les objets consacrés par un rituel approprié l'étaient de toute évidence. Bien que la Règle du Maître n'évoque aucun acte de consécration, tous les objets destinés à l'office divin (vêtements, ornements d'autel, calices, etc.) l'étaient nécessairement pour pouvoir être utilisés pour le saint service<sup>44</sup>. Pour Jean et ses frères, les objets se répartissent donc en trois genres :

- (1) les objets appartenant au monde et dont il vaut mieux ne pas se servir ;
- (2) les objets appartenant au monastère et qui sont sacrés en un sens non cultuel ;
- (3) les objets consacrés, à usage exclusif.

Ce sont là trois modes d'existence des objets : Jean évolue au quotidien dans une commune et menue sacralité matérielle, articulée à deux autres martialités, l'une mondaine, au sens wébérien, l'autre rituellement consacrée.

## Le mode naturel du « sens spirituel »

Le jour et la nuit de Jean parmi ses frères présentent la discipline monastique (Zimmermann, 1973) comme faite d'usages et d'objets qui sont à la fois des ennemis et des amis. Des ennemis puisque Jean, pour montrer son engagement, aura dû quitter tous ses biens, soit en les donnant au monastère, et le superflu aura été vendu, soit en les vendant, donnant le montant à l'abbé qui l'aura distribué aux pauvres en sa présence<sup>45</sup>. Des ennemis encore, si Jean, ennemi de lui-même, se laisse aller à dire « mes chaussures » ou « mon assiette ». Si Jean semble se « complaire » en un objet, celui-ci est donné à un autre. S'il s'en approprie un, l'abbé « fulminera contre lui une excommunication » pour que le châtiement serve d'exemple<sup>46</sup>. Mais les objets sont aussi des amis dans la mesure où c'est la « prise d'habit » (*habitus*)<sup>47</sup> qui aura constitué pour Jean le moment décisif, après un état de mort symbolique savamment orchestré. Jean aura dû méditer deux mois sa décision (plusieurs jours devant la porte à supporter les

43. Pacôme, *Règles*, 99 (p. 31), 125 (p. 33), 5 (p. 34-35), 11 (p. 35), éd. et trad. L. Th. Leffort, *Ceuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO, vol. 159-160, ici 160, 1956.

44. Sur la consécration, le changement de statut et d'usage des objets consacrés et leurs effets : voir Bartholeyns (2012c).

45. Sur la désappropriation inconditionnelle, RM II, chap. 87, p. 354 et suiv.

46. *Ibid.*, chap. 82 (26-30), p. 340.

47. *Ibid.*, chap. 90 (68), p. 390.

rebuffades, si sa communauté avait suivi la règle bénédictine)<sup>48</sup>. Il aura dû subir une série d'épreuves et de vexations. L'abbé lui aura prédit tout ce qu'implique de devenir un spirituel<sup>49</sup>, puis il l'aura encore fait attendre un an<sup>50</sup>. Alors seulement Jean aura reçu la tonsure et les vêtements (*vestes*) du moine pour « paraître [...] en son corps, la propriété de Dieu qu'il est en son esprit<sup>51</sup> ».

Jean a donc renoncé (1) aux objets du monde pour pouvoir utiliser (2) les objets du monastère, et sa profession a été sanctionnée par (3) un habit dont la *virtus* sacramentaire sera reconnue sur le plan doctrinal aux siècles suivants.

Jacques Le Goff (1976) a montré pour le rituel vassalique que tel geste ou tel objet comptait moins que la préservation du sens à travers l'objet ou le geste : une motte ou un fétu signifie également la terre. Mais en l'occurrence, il ne pouvait s'agir de n'importe quel objet pour matérialiser le changement d'état de Jean, ni de n'importe quel geste pour suggérer sa transformation. Le jour de son agrégation, Jean a été investi des qualités qu'il a revêtues, selon le double sens du verbe grec conservé par le latin *vestire* ou *induere* (« mettre sur soi » et « se mettre dedans »). C'est ainsi que celui qui « revêt le Christ » le fait pénétrer en lui, en même temps qu'il y plonge, suivant l'emploi systématique du mode moyen dans les formules de Paul (c'est-à-dire quand le sujet est à la fois agent et siège de l'action). Jean porte donc en lui des qualités parce qu'il les porte sur lui.

Une fois couvert de ce qui doit l'*habiter*, Jean ressent et perçoit intimement les vertus monastiques. Chaque élément de son apparence possède, par sa forme, par sa matière ou par toute autre caractéristique, une signification qui enseigne le moine. D'abord, Jean porte en toute circonstance une clôture personnelle qui est au corps du moine ce que l'enceinte du monastère est à la communauté. Ensuite, sa culture orale et les écrits qui circulent ne tarissent pas d'exemples. La cuculle, ayant la forme d'un capuchon couvrant les épaules, protège la raison et conserve l'enfance. La nudité des mains exprime la vie sans dissimulation. Le scapulaire, cruciforme (donc fendu), symbolise la foi sans entraver l'action. La ceinture, sur les reins, rappelle qu'il est bon de rester chaste. La mélote (vêtement de peau de chèvre) est conservée tout le temps car la mort de Jésus est portée dans le corps. Le bâton aide celui qui s'appuie sur lui comme sur le Seigneur... Telles sont « les *réalités* dont le vêtement est, comme en résumé, le signe » conclut Évagre le Pontique<sup>52</sup> dans sa *parctikè* spirituelle<sup>53</sup>. Jean Cassien reprend l'exposé d'Évagre et l'enrichit pour les moines latins<sup>54</sup>. À son tour, il précise que les

48. *Ibid.*, chap. 88, p. 368 et suiv. RB, chap. 58, p. 130 et suiv.

49. RM II, chap. 90 (1 et suiv.), p. 378-390.

50. *Ibid.*, chap. 90 (79), p. 392. RB, chap. 58 (26), p. 132.

51. RM II, chap. 90 (67 et suiv.), ici 76, p. 392, formulé à la deuxième personne du singulier.

52. Évagre le Pontique, *Traité pratique*, prologue, § 1-8, SC 171, ici § 8, p. 390.

53. *Ibid.*, p. 483-492.

54. IC, livre I, *De habitu monachorum*, chap. 2 (4)-chap. 11, p. 42-54.

vêtements du moine ne sont pas tant « adaptés au soin du corps qu'à signifier le genre de vie » et, partant, à agir à la fois sur la vie intérieure du moine et sur son entourage<sup>55</sup>.

Voici donc que le vêtement fera signe, sera preuve, donnera l'exemple par les vertus qu'il incarne : l'objet signifie (la nécessaire pauvreté) en possédant ce qu'il signifie : il est simple (Bartholeyns, 2010)<sup>56</sup>. Mais comme le montrent Évagre et Cassien, la réalisation des principes saints dans l'objet n'est qu'un premier mouvement ; un second, plus fondamental, part de l'objet. Ce n'est plus telle vertu cardinale, tel prophète ou telle sainte parole qui déterminent les objets et que ceux-ci doivent exprimer. Ce sont les objets (leur matériau, leur forme) qui suscitent et instaurent, par eux-mêmes, le sens spirituel. Le vieil apophtegme repris par l'abbé Dorothée de Gaza, un contemporain du moine Jean, le dit bien : « Vivons selon notre habit<sup>57</sup> ». L'artefact est premier dans la relation. Il sert de modèle à imiter : la rudesse de l'étoffe est le mépris du monde, la longueur est la persévérance dans le bien, les pans avant et arrière sont les boucliers de la foi. Aucun accessoire n'est réduit à une pure fonctionnalité : le bâton, en même temps qu'il soutient, est un modèle de conduite par sa souplesse et sa solidité conjuguées. Ceci nous invite à ne pas réduire à une simple symbolisation, ni à une moralisation de l'objet monastique, un procédé repris jusque dans les sommes liturgiques du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Chaque accessoire, en plus d'être un *exemplum*, déroule un récit spéculatif qui redouble les réalités les plus prosaïques (les pans de l'habit protègent du froid...) par des réalités célestes (ils sont pareils aux ailes des anges...)<sup>58</sup>.

Pierre Lemonnier (2012) a décrit ce potentiel des objets comme la « fonction communicative des choses ». Les choses sont à même de synthétiser des relations complexes entre soi et soi-même, entre soi et le monde, mais elles peuvent aussi servir d'idée. Reprenons ce double mouvement, du spirituel qui s'incarne dans les choses, et des choses qui génèrent du spirituel. D'une part, la nécessaire matérialisation de toute idée religieuse s'exprime ici par un « ancrage matériel » (Hutchins, 2005) du *sens spirituel*. Comme activité cognitive, le sens spirituel ne peut guère se limiter à des représentations mentales, il doit se réaliser à travers

---

55. On trouvera un développement de ces cas dans Bartholeyns (2008, vol. 1, p. 83 et suiv.), ainsi que le contexte général que j'ai appelé la « christianisation » des apparences (voir aussi Bartholeyns, 2012b) ou l'institutionnalisation chrétienne du vêtement (Bartholeyns, 2008, vol. 1, p. 20-117), ce que Giorgio Agamben a appelé, à l'échelle de l'habit monastique, le « processus de moralisation de l'habillement », en donnant les exemples fournis par Cassien (Agamben, 2011, p. 25, 26-27).

56. Un exemple de ce raisonnement chez Basile, *Grandes règles*, 22-23, à propos du vêtement et de la ceinture.

57. Il s'agit du texte de l'apophtegme, SC 474, p. 134 ; Dorothée de Gaza paraphrase : cf. *Instructions*, I, Du renoncement, § 19, SC 92, p. 168 et suiv.

58. Honorius Augustodunensis, § 36, *Gemma animae*, livre I, chap. 237. Pour les ornements sacerdotaux, par exemple, voir Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, livre III, CCCM, vol. 140, p. 177-239.

l'environnement immédiat et les sens – le toucher, par exemple, lorsque la tunique du moine est volontairement rugueuse. Mais, d'autre part, si nous inversons le raisonnement, comme l'ont fait les auteurs, nous voyons qu'il y a aussi une affordance « spirituelle » du monde physique : dans les choses, Jean détecte comment s'en servir spirituellement. Le procédé est tout à fait net quand, au lieu de recourir au mode mythologique, c'est-à-dire à la référence biblique – la tenue poilue d'Elie comme modèle ascétique<sup>59</sup>, ou l'Apôtre ayant dit « mortifiez vos membres<sup>60</sup> », ce qui ne fait appel à rien de visible ni de sensible –, les auteurs recourent à une modalité que je dirais naturelle. Ainsi, par son usage le plus trivial, le bâton « enseigne, au sens spirituel (*spiritaliter*) », que le moine ne doit « jamais marcher désarmé au milieu de cette multitude de chiens aboyant que sont les vices<sup>61</sup> ». On voit que le processus est autrement complexe et profond que la « moralisation de l'habillement » dont parle Giorgio Agamben (2011 : 25), et qu'il serait plus juste de parler de sa spiritualisation.

## Ratages, contre-performances et controverses

Quantité d'indices dans la Règle du Maître suggèrent la fragilité des rituels et plus largement du « sacré monastique ». Les corps et les choses ont un pouvoir de nuisance, du moins une force de résistance. Lorsque Jean psalmodie à l'oratoire avec ses frères, il doit éviter autant que possible les quintes de toux ou les continuels crachats de salive. Il jettera derrière lui et non devant lui – où se trouvent les anges – les « saletés extraites de son nez ». Et « quand le diable suscitera tous ses empêchements », Jean devra, tout en psalmodiant, « se signer la bouche d'un signe de croix<sup>62</sup> ». On devine ici et là des situations susceptibles de compromettre l'office, certaines étant mentionnées dans les registres de visites pastorales, une documentation certes beaucoup plus tardive : une mouche dans le vin, un objet fêlé, un mauvais mélange ou l'absence d'un ingrédient, un ustensile non béni, un désordre général, une manipulation gaffeuse sont autant de circonstances qui empêchaient le bon déroulement d'un rituel ou qui brisaient l'intégrité d'un espace sacré ou ressenti comme tel. Les moines d'Eu se firent ainsi tancer par leur archevêque en visite parce qu'ils n'avaient pas récupéré un calice d'or que leur avait emprunté un seigneur voisin (Bartholeyns, 2012c).

Les dysfonctionnements touchent aussi le processus même de spiritualisation des objets qui incorporent, condensent, capitalisent, produisent le spirituel. Des contre-performances de ce type sont perceptibles à travers différentes controverses monastiques au haut Moyen Âge. Ce sont d'abord des controverses de

59. Par exemple, Cassien, IC, livre 1, chap. 1, § 1-3, p. 34 et suiv.

60. Paul aux Colossiens, 3, 5, cité par Cassien, IC, livre 1, chap. 4, p. 45.

61. IC, chap. 7, § 8, p. 48.

62. RM II, chap. 47, § 21, p. 217, repris au chap. 48, p. 218 et 220.

signes. « Nous pourrions exposer la beauté intérieure, écrit Jean Cassien en ouverture des *Institutions*, lorsque nous aurons dépeint aux regards l'ornement extérieur du moine<sup>63</sup> ». Cassien donne à l'apparence du moine la tâche de refléter fidèlement son être, et cela n'a rien d'original. Mais en devenant un « porte-parole », le vêtement risque d'être instrumentalisé par des simulateurs. Cela arrivait sans cesse. Les vierges hypocrites, sous leur robe sombre et leur saleté, avaient été dénoncées par Jérôme<sup>64</sup>. En Afrique du Nord, de faux moines se promenaient en « habit monastique » (*in habitu monachorum*), mettant les vrais moines à l'épreuve<sup>65</sup>.

La saleté ou le manteau de peau sont des signes positifs de détachement du monde, mais ils peuvent conduire à un orgueil mal placé. C'est ce qui fut reproché à Martin, une fois évêque de Tours, et à l'abbé Honorat, devenu évêque d'Arles en 426, réprimandé par le pape en personne. La charge de pasteur suppose en effet de se mettre au niveau des fidèles<sup>66</sup>. Jean Cassien argumente dans ce sens contre le port du cilice en poils de chèvre parce que le moine, en se faisant remarquer, se montre vaniteux<sup>67</sup>. Mais si le moine est trop propre et bien habillé il doit s'attendre à être accusé de luxe et de volupté. Thierry d'Amorbach résume parfaitement cette critique traditionnelle en défendant ses frères : s'il n'y a pas de moines en tenue rapiécée, sous-entendu comme ailleurs, c'est parce qu'on estime qu'ils doivent rayonner extérieurement de leur propreté intérieure<sup>68</sup>. Théoriquement, la solution esthétique est quasiment impossible : comment exprimer l'unité visuelle des moines, tout en se pliant aux usages locaux pour ne pas se faire remarquer<sup>69</sup> ? Mais le comble est sans doute la mise en garde de la Règle du Maître quand Jean et ses frères sont de sortie. Si « tout le nécessaire » (four, lieux d'aisance, jardin) doit se trouver dans le monastère, dit la règle, c'est pour limiter les sorties, parce qu'en sortant « nous risquons [vêtus du saint habit (*sanc-tus habitus*)], si nous tombons sous les yeux des gens religieux, d'être adorés par eux comme des anges, ce qui tournerait plutôt à notre condamnation, et de nous entendre dire à tort “*Benedicite*” sans que nous le méritions<sup>70</sup> ».

Il n'est pas anodin que les enluminures contenues dans les vies de saints, les légendiers et les ouvrages de droit canonique représentent presque sans exception l'entrée dans la profession monastique par la prise de l'habit. L'habit monastique

63. IC, livre 1, § 1, p. 35.

64. Jérôme, *Lettre à Eustochium sur la virginité* (en 384), Ep. n° 22, 27.

65. Augustin, *De opere monachorum*, XXVIII, 36, BA 3, p. 412.

66. Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 9, 3, SC 133, p. 270-272. Célestin I<sup>er</sup>, *Ad episcopos provinciae vienensis et narbonensis*, Patrologie latine, vol. 50, col. 430A-432B.

67. IC, livre I, chap. I, § 3, p. 40, l. 24-30.

68. Thierry d'Amorbach, *Le Coutumier de Fleury*, 12, *De camerario*, éd. A. Davril et al., *L'Abbaye de Fleury en l'an Mil. II, Le Coutumier de Fleury*, Paris, Éditions du CNRS, 2004, p. 192.

69. Contradiction particulièrement sensible dans le capitulaire de 817.

70. RM II, chap. 95, 17-21, p. 446-447.



est exemplaire du phénomène d'investissement spirituel. Avec les ordres mendiants, l'habit devient un objet de dévotion qui accomplit des miracles. Une historiette raconte comment un moine irréprochable s'est vu refuser l'entrée du paradis parce qu'il ne portait pas son habit au moment de mourir<sup>71</sup>. La sacralisation de l'habit monastique, cet objet qui sanctifie – c'est-à-dire qui transmet ce qu'il signifie – connu toutefois un sérieux revers. La correction est restée célèbre. À l'abbé Joachim de Flore qui lui demande si un homme ayant pris l'habit à l'article de la mort, mais ayant finalement recouvré la santé, est moine, Innocent III répond : non, ce n'est pas l'habit qui fait le moine, mais la profession (*habitus*



Photo 1. *Le renoncement aux biens terrestres*, fresque peinte par Giotto vers 1297-1299, 270 × 230 cm, Basilique San Francesco, église supérieure, Assise

71. Conrad d'Eberbach, *Le Grand Exorde de Cîteaux*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 283-284.

*non facit monachum, sed professio regularis*<sup>72</sup>). La question n'était cependant pas farfelue si l'on en juge par le prologue de la *Vie* de saint Benoît écrite par Grégoire le Grand en 593-594 : « Désireux de plaire à Dieu seul, Benoît se mit en quête de l'habit (*habitum*) pour mener une sainte vie<sup>73</sup> ».

## Un matérialisme spirituel

En plein tribunal épiscopal, selon le récit officiel représenté par Giotto (photo 1), le jeune François se déshabille intégralement devant son père, furieux, qui cherche à le déshériter avant qu'il ne fasse passer toute la fortune familiale en biens spirituels<sup>74</sup>. Le jeune François met en œuvre publiquement le principe même du paradigme évangélique des apparences développé par les premiers penseurs chrétiens : en étant intérieurement plus riche, je ne crains pas de paraître extérieurement plus pauvre. Si l'on conçoit sans peine que François ne pouvait exprimer encore que « matériellement » la pauvreté, le renversement du système mondain contient un paradoxe qui mérite d'être souligné : la grandeur spirituelle et les réalités célestes sont toujours exprimées dans les termes même de la grandeur sociale. L'âme du moine est un joyau et les saintes représentées dans la basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne (avant 526) sont couvertes de pierres précieuses. Ce qui se joue, c'est un triple transfert de la sémantique de la richesse : du pôle matériel vers le pôle spirituel, du plan extérieur au plan intérieur, et de la vie terrestre à l'Au-delà. Le moine Jean sait que s'il travaille ardemment le saint art avec les outils spirituels (*ferramenta spiritalia*), sa récompense au jour du Jugement dernier « sera d'habiter à jamais “une terre sept fois plus brillante que l'argent” », où l'« attendent “des fleuves où le miel et le lait, le vin et l'huile coulent” à perpétuité », et où tous les fruits « naissent douze fois l'an ». C'est la Jérusalem céleste, « citée parée d'or et de bijoux, scintill[ant] des feux de ses multiples perles<sup>75</sup> ». « Et comme l'or, écrit Augustin<sup>76</sup>, que le moine soit éprouvé “par la lime, les marteaux et le feu” de la fournaise, lui qui doit rehausser “le diadème de Dieu et la couronne du Seigneur” ».

On a l'habitude de considérer que le moine médiéval a choisi la voie moyenne – ni trop ascétique (chez lui), ni trop impliqué dans le monde (grâce à la clôture). Mais il est peut-être plus juste de considérer que le monachisme occidental a élaboré ce que j'appellerais un matérialisme spirituel, qui n'est pas une voie moyenne, mais un mode propre de rapport à la matérialité. De fait, il ne fait pas la moyenne : il « joint » comme dit Pascal. Ce qui est tout différent. Cela

72. Décrétale *Porrectum*, éd. *Die Register Innocenz'III*, t. 1 *Pontifikats jahr, 1198/99*, Graz-Cologne, 1964, p. 757, n° 525.

73. Grégoire le Grand, *Dialogues*, livre II, prologue, SC 260, p. 126.

74. Bonaventure, *Legenda maior* (1263), chap. 2.

75. RM I, chap. 3, p. 372 et suiv. Pour les « outils spirituels », chap. 4, p. 376.

76. *Ibid.*, chap. 90 (47), p. 386.



implique le rejet de deux autres formes de matérialisme : celui des hommes qui nient la matière et veulent la détruire en eux, et celui des hommes qui l'adorent et s'abîment en elle. Ces derniers, comme les idolâtres, vénèrent les choses au lieu d'en faire le médium de la vénération.

À présent, je reviens à ma proposition de départ. L'historiographie n'a sans doute pas assez insisté non plus sur le fait que le moine percevait la part terrestre de l'existence, moins comme un intrus à repousser, dont les effets négatifs doivent être contenus, que comme une manière d'accomplir la vie spirituelle et de se relier au divin. En ayant prise sur les choses, le moine établit un ordre en un lieu précis d'un monde jugé désordonné, confus et soumis au changement depuis la faute originelle. Tout comme il jardine en ordonnant les plantes selon leur espèce, il ordonne son environnement domestique, de son lit à la houe. Comment le moine se lie-t-il à Dieu ? Par la prière, mais aussi, matériellement, par le travail. L'outil étant la condition de tout travail, on peut dire que le moine se lie à Dieu par l'usage de son outil. Certes, le Maître considérait que les travaux des champs pouvaient être éprouvants au point de contrarier la discipline du jeun<sup>77</sup>, mais il valorisait sans ambages le travail du jardin et l'artisanat. Tous les travaux manuels étaient par ailleurs loués par Augustin et la Règle de saint Benoît ne faisait pas exception des champs<sup>78</sup>. Les moines cultivent et confectionnent tout ce dont ils ont besoin pour éviter de recourir au circuit économique extérieur. Mais le plus important le voici : ce sont les œuvres actives (*actu operum*) qui permettent aux moines d'échapper au péché induit par l'oisiveté. « En fixant les yeux sur le travail manuel [qui représente les trois-quarts de la journée du moine Jean], il occupe son esprit à ce qu'il fait (...) il ne sombre pas dans les flots du désir<sup>79</sup> ». Demeurer spirituel est le but principal du travail, manger vient en second lieu et les dons aux indigents en troisième position. Dans la Règle de Benoît, le travail manuel (*opera manuum*) et la *lectione divina* sont même traités dans un seul chapitre et s'organisent concrètement en une alternance fondatrice<sup>80</sup>.

Tandis qu'en Orient domine le modèle de l'ascèse contemplative, méprisant les médiations matérielles et le travail, en Occident se fait jour une valorisation de l'action sur la matière et l'environnement<sup>81</sup>. C'est au sein du monastère que s'épanouit l'idée que Dieu a donné l'usage de la Création à l'homme et de tout ce qui y vit et y pousse. La valorisation de l'activité manuelle et même mécanique (Bartholeyns, 2012a : 261-263) s'appuie notamment sur le Psaume 127 : « le labeur fructueux rend heureux celui qui s'en nourrit », que Jean pouvait lire

77. RM II, chap. 86 (23-27), p. 354.

78. Augustin, *De opere monachorum*, I-XXX, BA 3, p. 316-420.

79. RM II, chap. 55 (1-5), p. 222.

80. RB, chap. 48, p. 110.

81. Delaruelle 1948. Jacques Le Goff (1971, éd. 1999 : 114-115) insiste sur l'aspect pénitentiel du travail parce qu'il est la conséquence de la chute, mais les règles du Maître et de saint Benoît, et plus encore le traité d'Augustin exhortant au travail (chap. I et suiv.), laissent une toute autre impression.



Photo 2. *Miracle de saint Benoît : le fer du fauchard, perdu par le moine défricheur, remonte du fond du lac*, Lectionnaire du Mont-Cassin, réalisé entre 1058 et 1087, Bibliothèque vaticane, cod. Vat. lat. 1202, fol. 31

dans la Règle du Maître<sup>82</sup>. Intérieur et extérieur sont « joints » sans solution de continuité lorsque la lecture de la parole divine est faite à Jean et à ses frères pendant leur travail, pour satisfaire à l'unique souci de plaire à Dieu en ne se laissant distraire ni par soi, ni par les autres<sup>83</sup>. Rien n'empêche de chanter Dieu

---

82. RM II, chap. 16, p. 72, 2.

83. RM II, chap. 50 (29-30), p. 228.

pendant l'ouvrage, au contraire<sup>84</sup>. « Les œuvres actives » permettent de rester dans un état spirituel : en méditant, en chantant, en écoutant la lecture divine, le travail physique et outillé devient un moment privilégié de la relation avec Dieu.

La *Vie* de saint Benoît écrite par Grégoire le Grand au VI<sup>e</sup> siècle est pleine d'objets quotidiens. Le premier miracle accompli par le jeune Benoît est la réparation d'un tamis pour le blé que sa nourrice a brisé en deux. Le premier acte du « vieil adversaire » est de casser la clochette qui alerte Benoît quand Romain lui apporte à manger dans sa grotte. Le carafon de vin empoisonné par ses frères se rompt lorsque Benoît le signe<sup>85</sup>. Les outils en particulier, que le moine a peur de perdre ou de casser, constituent une catégorie essentielle d'objets, non seulement parce qu'ils servent à transformer la matière, mais parce qu'ils garantissent au moine un état spirituel à travers le labeur (photo 2) :

Une autre fois, un Goth qui avait une âme de pauvre vint se faire moine. L'homme du Seigneur, Benoît, l'accueillit avec grand plaisir. Un jour, il lui fit donner un outil ferré, une sorte de faucille emmanchée qu'on appelle fauchard, pour raser les buissons à un endroit où l'on prévoyait un jardin. L'endroit que le Goth avait à nettoyer était sur la rive même du lac. Comme le Goth s'en donnait à cœur joie, de toutes ses forces, au plus épais du bois taillis, le fer sauta du manche, tomba dans le lac en eau si profonde que tout espoir était perdu de récupérer le fauchard. Un instrument perdu ! Tout tremblant d'émotion, le Goth va vite trouver le moine Maur et lui annonce le dégât dont il est l'auteur, fait pénitence pour sa faute. [...] En entendant cela, l'homme du Seigneur Benoît se rend sur les lieux, prend le manche que tenait le Goth, et le plonge dans le lac. Aussitôt le fer remonte du fond et s'adapte au manche. Là-dessus, Benoît rend son outil au Goth en disant : « Voilà ! Travaille, ne t'inquiète pas<sup>86</sup> ! ».

Gil BARTHOLEYNS

*Institut de recherches historiques du septentrion*

*Université de Lille*

*gilbartho@gmail.com*

## Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2011, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer IV*, 1, Vicence, Neri Pozza ; trad. fr. : *De la très haute pauvreté. Règle et forme de vie, Homo sacer IV*, 1, Paris, Payot et Rivages.
- BARTHOLEYNS Gil, 2008, *Naissance d'une culture des apparences*, thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles – École des hautes études en sciences sociales.
- , 2010, « Les objets contre les symboles. Une sociologie chrétienne et médiévale du signe », in Bartholeyns G., Dierkens A., Golsenne Th. (dirs.), *La Performance des images*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 137-156.

84. Augustin, *De opere monachorum*, XXVII, BA 3, p. 374-376.

85. Grégoire le Grand, *Dialogues*, livre II, 1, 2 (p. 130) ; 1, 5 (p. 132) ; 3, 4 (p. 142).

86. *Ibid.*, livre II, 6, p. 154-156.

- , 2011, « L'administration des objets dans la maison du roi : l'hôtel français sous surveillance, 1261-1323 », in Feller L., Rodriguez A. (dirs.), *La Circulation des biens et des objets au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 323-344.
- , 2012a, « L'artefact anthropologique ou Adam trois fois vêtu. Création et évolution dans le christianisme ancien et médiéval », *Adam, le premier homme*, Micrologus Library, 45, p. 255-275.
- , 2012b, « Le moment chrétien : fondation antique de la culture vestimentaire médiévale », in Gherchanoc F., Huet V. (dirs.), *Vêtements antiques. S'habiller et se déshabiller dans les mondes anciens*, Paris, Éditions Errance, p. 113-134.
- , 2012c, « Les biens non substituables dans l'Occident médiéval », in Revolón S., Lemonnier P., Bailly M. (dirs.), *Techniques & Culture*, n° 58, *Objets irremplaçables ?*, p. 104-121.
- BASCHET Jérôme, 2000, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 112, p. 5-30.
- COURCELLE Pierre, 1965, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62 b ; Cratyle 400 c.) », *Revue des études latines*, n° 43, p. 406-443.
- DELARUELLE Étienne, 1948, « Le travail dans les règles monastiques occidentales du quatrième au neuvième siècle », *Journal de psychologie normale et pathologique*, n° 41, p. 51-62.
- HUTCHINS Edwin, 2005, « Material Anchors for Conceptual Blends », *Journal of Pragmatics*, 37, p. 1555-1577.
- KEANE Webb, 2008, « The evidence of the senses and the materiality of religion », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 14, 1, p. 110-127.
- LE GOFF Jacques, 1971, « Travail, technique et artisans dans les systèmes de valeurs du haut Moyen Âge (v<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècle) », repris dans *Un autre Moyen Âge*, 1999, Paris, Gallimard, p. 105-126.
- , 1976, « Le rituel symbolique de la vassalité », repris dans *Un autre Moyen Âge*, 1999, Paris, Gallimard, p. 333-399.
- LEMONNIER Pierre, 2012, *Mundane Objects. Materiality and non-verbal communication*, Walmut Creek, Left Coast Press.
- SCHMITT Jean-Claude, 1991, « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », repris dans : *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, 2001, Paris, Gallimard, p. 42-52.
- VOGÜÉ Adalbert de, 1998, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, t. 5, Première partie : Le monachisme latin. De l'épître de sainte Paule à la consécration de Démétride (404-414)*, Paris, Le Cerf.
- , 1971, « La Règle de saint Benoît », Paris, Le Cerf, t. 1-7, Sources chrétiennes, 181-186.
- , 1964-1965, « La Règle du Maître », introduction, texte, traduction et notes, Paris, Le Cerf, t. 1-3, Sources chrétiennes, 105-107.
- , 1961, « Le rituel monastique chez saint Benoît et chez le Maître », *Revue bénédictine*, 71, p. 233-264.
- ZIMMERMANN Gerd, 1973, *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster, Aschendorff.

## **Quand l'objet donne l'exemple. La vie d'un moine au Moyen Âge, une spiritualité toute matérielle**

*Imaginons la journée estivale du moine Jean, vivant au VI<sup>e</sup> siècle, dans un monastère d'Italie méridionale, sous la très sourcilleuse Règle du Maître. Les objets et l'ordre domestique (vestiaire, outils, lumière, literie, fabrication, etc.) lui permettent d'observer une vie religieuse : paradoxe d'une aspiration spirituelle faite de choses et d'attention aux choses. Par leur forme ou leur matériau, certains objets exemplifient les vertus monastiques jusqu'à susciter la dévotion. Mais le diable est dans les détails : le corps et les objets sont aussi des forces de dysfonctionnement et la sacralisation connaît des ratés. Les objets se répartissent en trois genres : ceux du monde (désormais tabous), ceux du monastère (« sacrés » jusqu'aux plus modestes outils), et les objets consacrés. Ils mettent Jean en relation avec Dieu, et son rapport à la communauté est médiatisé par eux. De l'entrée au monastère à sa routine presque horlogère, la vie monastique est un matérialisme spirituel.*

*Mots-clés : monachisme chrétien, matérialité, artefact, sacralisation, ratages.*

## **When the object gives the example. The life of a monk in the Middle Ages, a quite material spirituality**

*Let's imagine a summer day of monk John living in the sixth century, in a monastery in southern Italy, under the very finicky Rule of the Master. The objects and domestic order (cloakroom, tools, lighting, bedding, manufacturing...) allow him to observe a religious life: paradox of a spiritual aspiration made by things and attention to things. By their shape or material, some objects exemplify the monastic virtues until arouse devotion. But the devil is in the details: the body and the objects are also malfunctioning forces, the sacralization produces failed actions. When all goes well, the objects are divided into three types: those of the world (now taboo), those of the monastery ("sacred" to the more modest), and consecrated objects. They put John in relation to God, and his relation to the community is mediated by them. From the entrance to the monastery at his routine, the monastic life is a spiritual materialism.*

*Key words: christian monasticism, materiality, artifact, sacralisation, failures.*

## **Cuando el objeto da el ejemplo: la vida de un monje en la Edad Media, una espiritualidad completamente material**

*Imaginemos un día estivo del monje Juan, que vive en el siglo VI en un monasterio de Italia meridional, bajo la muy puntillosa Regla del Maestro. Los objetos del orden doméstico (vestuario, herramientas, iluminación, lechos, fabricación...) le permiten observar una vida religiosa: paradoja de una aspiración espiritual hecha de cosas y de atención a las cosas. Por su forma o su material, algunas de ellas ejemplifican las virtudes monásticas hasta suscitar la devoción. Pero el diablo está en los detalles: el cuerpo y los objetos son fuerzas de disfuncionamiento, la sacralización conoce fracasos, produce contra-performances. Cuando todo va bien, los objetos, para Juan, se reparten en tres tipos: los del mundo (que son ya tabú), los del monasterio ("sagrados", aún los más modestos), y los objetos consagrados. Los objetos establecen el vínculo de Juan con Dios, y su relación con la comunidad está mediada por ellos, y vice-versa. De la entrada al monasterio a su rutina meticulosa, la vida monástica es un materialismo espiritual.*

*Palabras clave: monaquismo cristiano, materialidad, artefacto, sacralización, fracasos.*